

## Nyelv, tudás és identitás

*(Az "én" keresése a modernitás küszöbén)*

A természet teljes tudása vágyának és elérhetetlenségének konfliktusát a 17. századi racionalista gondolkodás az emberi egzisztencia konfliktusaként élte meg. Azonban ebből az egzisztenciális konfliktusból, amelybe az emberi megismerés és közlés lehetőségétől függetlenül létező világ végtelen távlatainak feltárulkozása sodorta, az episztemológia irányába – az univerzum mechanizálásával, a bizonyosság matematikai és geometriai elveinek megalkotásával – kereste a kiutat. A matematika és a geometria alkalmazása és azok világra forgatása Husserlt idézve – azt jelentette, hogy "az előrelátás [Voraussicht] kiterjedt a végtelenre, s az élet egésze az előrelátástól, vagy ahogy mi mondanánk, az indukciótól függött"<sup>1</sup>. A világ a módszer elrendezett törvényei szerint vált tagolttá és az intellektus számára hozzáférhetővé. A világ látványának felidézhetősége és a diszkurzív tudásban történő rögzítése így azt az illúziót keltette, hogy az embernek sikerült kivetnie a módszer hálóját erre, az emberi jelenlét tér- és időhorizontján túlnyúló univerzumra. A racionalista gondolkodó számára e tudományos világterv a világ valóságának reprezentációja volt. Ez a szemlélet az értékek világa helyett, az emberi szituáció fölött álló világ utáni kutatás felé fordította a filozófiai gondolkodást.

### 1.

A változásnak mélységét a kor irodalmi szövegei és drámai helyzetei is jelzik számunkra: a dolgok valóságos létezése nem azonos hétköznapi megjelenésükkel. Míg ezen a kettősségen, a

17. századi racionalista gondolkodás egy matematizált és geometrizált világtervvel igyekezett túljutni, az irodalom a drámai helyzetek középpontjába állította. A világ részletei eltakarják előtűnk az alapelveket, s így az ember számára bizonytalanná válik az, hogy hol húzódik az illúzió és a realitás, az álom és az ébrenlét közötti határ. A történetek, amelyek olykor a legvadabb képzelet játékanak tűnhetnek, a valóság teljes keménységével sújtanak le az emberre, aki a fenomenális világból nyert tudása segítségével képtelen a dolgok lényege és megjelenése (vagy egyetemes léte és tűnékeny létezése) között világos és határozott különbséget tenni. Az illúzió-álom a szubjektum elvesztésének veszélyét, az ébrenlét-valóság pedig a szubjektum rögzítésének lehetőségét hordozta. A racionalista tudomány a részletek bőségének kiiktatásával és a szubsztanciákban architektonikus jelentések feltárásával haladt egy egyszerű, nyilvánvaló és transzparens világkép megalkotása felé, amely csak a fenomenális világtapasztalatától elszakadt tiszta intellektus számára válhat hozzáférhetővé. A geometria rendjét követő embernek így sohasem kellene a világ kiismerhetetlenségével szembesülnie. "Ez a bölcs tudomány," jegyzi meg Pascal a *De l'esprit géométrique*-ben, "igen távol áll azon egyszerű szavak meghatározásától mint tér, idő, mozgás, egyenlő, sok, kevés, egész stb. amelyeket a világ magától ért. De azon felül a többi kifejezés amelyet a geometria alkalmaz oly világos és szabott, hogy nem szükséges szótár bármelyik megértéséhez, egyszóval valamennyi kifejezés tökéletesen érthető a természetes világosság által vagy a definíciók alapján".<sup>2</sup> Ezzel szemben a művészi ábrázolás világnak közvetlenül hozzáférhető részleteiben – a látványban, az érzékelésben, a cselekvésekben, az emlékezetben, a beszédben, az írásban – kutatott az után, s abban akarta felmutatni azt, ami szilárd és egyetemes. A művészi ábrázolás és a tudományos világterv ellentétes szabálygyűjteményei nemcsak a fenomenális világtapasztalat és a világtudás szembeállításához, hanem az "én" megkettőződéséhez is vezettek.

Az "én" állandóságának hiányáról és változékonyságáról írja Montaigne *Esszéiben*, hogy "...én nem a létet, hanem az elmúlást ábrázolom. De nem a korról-korra, hanem a napról napra, a percről-percre való elmúlást. Így alkalmazkodik történetem az időhöz. S talán hamarosan változom nemcsak a szerencse, hanem az akarat révén is. Történetem különböző és változó véletlenek, meghatározhatatlan, s ha olykor úgy esik, ellentmondásos képzelődések lajstroma; legyek bár más, mint önmagam, birtokoljak bár különböző körülmények és megfontolások által teremtett

szubjektumokat.”<sup>3</sup> Montaigne mindenesetre már világosan kifejezi a világ felé forduló (közönséges) szubjektum dilemmáját, amely részben magyarázza azt, hogy később a racionalista gondolkodás a lét egyetemességének bizonyosságát – a lemma másik ágán elindulva – miért a matematikában és a geometriában, az objektív valóságot magába fogadó transzcendentális szubjektumban, s miért nem a történeti-tapasztalati “én” változékonyságában, a múlt idő szekvenciáiban változó szubjektumban kereste. A gondolkodás intézményesülő keretei, s fokról-fokra ilyenné válik a végtelen „előrelátására” kiterjesztett 17. századi tudományos világkép is, messzemenően meghatározzák azokat a határokat, amelyek között az ember létezésének önmeghatározása egyáltalán megtörténhet. S mivel Montaigne szerint “mi semmiféle kapcsolatban nem állunk a léttel”, a létezés különbségeinek és sokszínűségeknek művészi összegzése csak az “én” egzisztenciális adottságán; a keletkezés és az elmúlás által lezárt horizonton belül történhetett meg.<sup>4</sup> A Montaigne-i szubjektum meg sem kísérli ennek az emberi horizontnak – a racionalista filozófia számára sokkal inkább korlátnak – átlépését; ellenkezőleg, a szubjektum befeléfordulása, az “én” interioritása inkább csak felerősíti a múlt dolgok befogadásának vágyát, kívánatossá teszi számára a fenomenális világhoz menekülést.<sup>5</sup> Nem meghaladni akarja az emberi szituációt, hanem behatolva „a belső zugok homályos mélységeibe” meg akarja érteni azt, alkalmazkodni akar hozzá.<sup>6</sup> A racionalista filozófia a világ metafizikai megtervezéséhez választott saját, transzcendentális szubjektumát viszont igyekezett megszabadítani mindazon adottságaitól, amelyek az átmenetiség, az érzelmek, a beszéd világához kötötték, egyszóval mindattól, amely az emberi jelenlét történeti-kulturális szférájában szüntelenül keletkezik, változik és megszűnik. Ezek az adottságok, maga az emberi szituáció éppen alkalmatlanná teszi a szubjektumot arra, hogy az intellektus transzparenciájában – ahol nincsenek Montaigne-i “belső zugok”, “homályos mélységek” – a szubjektum személyessége és története nélkül jeleníthesse meg az autentikus világegészt. Csak a fenomenális világtól elszakadó szubjektum képes a világegész tudásának foglalatává válni. Minthā a racionalista filozófia át akart volna örökíteni valamit abból a szubjektumból, amely még eredeti jelentése szerint mint hypokeimenon/subjectum személytelenül volt “minden dolog alapja”. Az irodalmi “én” viszont írva van, az “én”-jét író interioritása kivétel. Személyiségét alkotó értékek, vágyak, gondolatok szétszóródnak abban a történeti-kulturális világban,

amelyből személyiségét alkotó értékeket újra és újra összegyűjti a múlt idő mostjában. Az "én" kivetülése "frivol és hiábavaló"<sup>7</sup> dolgok előadásánál is botrányosabb, hiszen a racionalista gondolkodás számára nem így lett teremtve a világ: a transzcendentális szubjektivitás sohasem interszubjektivitás, sohasem a személy értékei világi kivetülésének és újbóli összegyűjtésének szüntelen kísérlete. Az irodalmi "én"-t az író toll hegye formálja, s mint Descartes-tól tudjuk, az író toll hegye után maradt jelek semmi állandóságot, csak különböző impressziókat, hangulatokat váltanak ki az emberekből.<sup>8</sup> Az impressziók, hangulatok felkeltése a bűnük Malebranche bírálta szerzőinek, Tertullianusnak, Senecának, s mindenekelőtt Montaigne-nek. Ahogy Montaigne-ről megállapította: "Az igaz, hogy nem kell Montaigne-t Esszéiben olyan embernek gondolni, aki szórakozik, aki igyekszik tetszeni, és aki egyáltalán nem szándékozik tanítani. Ha azok akik olvassák csak mulatnak azokon, egyetérthetünk abban, hogy Montaigne veszedelmes könyve nem nekik való."<sup>9</sup> Malebranche számára Montaigne veszélyessége különösen abban rejlik, hogy a beszéd erejének és szépségének teljes birtokában azt a hamis illúziót kelti az olvasójában, mintha a nyelv meggyőző erejével és elokvenciájával előadottak összemérhetőek lennének az értelem transzparenciájában megjelenő autentikus világ-egész igazságaival. Montaigne ugyan az olyan beszédet szerette, amely "egyszerű és természetes, olyan a papíron, mint a szájon", csakhogy a világ-egészre vonatkozó tudásunk bizonyossága nem a papíron vagy a szájon, hanem kizárólag az intellektus interioritásában tárulkozhat fel az ember számára. Az igazság az értelemben feltárulkozik és nem ember által szólítja meg a másik embert. Az irodalmi "én" azonban írva van, olvasóiban megsokszorozódva verődik vissza; az "én" múltidejűsége mindig jelenidejűvé válik a múlt idő mostjában, újabb és újabb története keletkezik, amely méginkább felidézi rögzíthetetlen tulajdonságait, átváltozásait. A szubjektum visszaverődését, újra jelenidejűvé válását, magát a hermeneutikai szituációt veszi észre Pascal a Gondolatokban. Olvasás közben, írja, "nem Montaigne-ben, hanem önmagamban találok meg mindazt, amit benne látok"<sup>11</sup>. A racionalista filozófia transzcendentális szubjektumának viszont nem lehet története, hiszen ami abban az értelem számára megpillantható – az isten, a szubsztanciák, az ideák, a bizonyosság, az autentikus világegész – történetnélküli, örök; abba a szubjektumba nem olvasható bele a másik "én", hiszen a világ nem lehet az emberi szituációk idő és térbeli egymásrakövetkezése, az emberi jelenlétben létrejövő és szétszóródó értékek, vágyak, intenciók különféle gyűjteménye.

A filozófiai gondolkodás tehát, ahogy azt Descartes Meditációiban vagy Leibniz Monadológiájában olvashatjuk, teljesen más utat választott. Az új filozófiai gondolkodás a fenomenális világot elhagyó szubjektum létrehozásával veszi kezdetét. Első lépésként az "én" fenomenális világtapasztalata kikerül a világegész tudásának igazságkritériumainak köréből. Az isten, az ember és a világ egységével és egyetemességével való foglalkozás a metafizika (ontológia, teológia, racionális kozmológia és pszichológia), az idő horizontján belüli egyedi létezés, az érzékek és az emberi természet hasonlóságai és különbözőségei fölötti elmélkedés pedig végérvényesen a művészetek, az irodalmi szövegek témájává vált, illetve a későreneszánsz tudomány rekvizituma maradt. Mindezek ellenére persze ez nemcsak az irodalmi szövegek sajátossága. Descartes Meditációiban is gyakran keverednek a különböző, irodalmi önéletrajzi és transzcendentális szubjektumok. Azonban Descartes gyakran felidézett álmodó és ébrenlévő, a kandallótűz mellett ülő, a háború viszontagságaiból hazatért szubjektuma – akitől, az eredeti szándék szerint, el kellene jutnunk a világ autentikus látványát teljességében befogadni képes transzcendentális szubjektumig – éppen olyan történeti-tapasztalati "én", mint Montaigne-é vagy Pascalé. Ezért rögtön adódik is a kérdés: mi az oka annak, hogy ez a transzcendentális szubjektum is az elhagyott "én" jólismert jegyeit viseli magán? Miért sikertelenek az "én" hátrahagyásának különféle kísérletei?

## 2.

Minthogy Descartes módszertani és természetfilozófiai értekezéseiben a világ episztemikus megtervezése a feladat, így maga a cogitatio, s a felállított tudáshierarchiák – intuitív, deduktív/diszkurzív, entümemikus, induktív stb. – áthidalják a szubjektum, a nyelv és a tudás megfeleltethetőségének problémáit, s a szubjektumokban megjelenő gondolatoknak a nyelvi térbe történő átnyúlásából eredő zavarokat. A világ rendjének és működésének a tudás (és nem az "én" vagy a nyelv) szférájához kapcsolt metafizikai alapelveire mint *communes notiones*re, axiómákra tekintünk, amelyeket az apodeiktikus tudás horizontján belül "nem lehet, s nem is szükséges számban venni"<sup>12</sup>. Ekkor a világ dolgainak, mondhatni részleteinek tisztázása, a dolgokra vonatkozó tudásunk helyességének, a tudományos világ-terv törvényei helyességének bizonyítása történik az említett alapelvek szerint, "amelyeknek helye értelmünkben van"<sup>13</sup>. S valahogy természetesnek van tekintve az, hogy ekkor egyszerűen abban a rendben beszélünk a dolgokról, ahogy "azok tudásunkra vonatkoznak"<sup>14</sup>. Így az a megkülönböztetés, amely a fenomenális világ-

tapasztalat, az episztemikus világ-terv és az autentikus világ-egész között a karteziánus tudomány létrehozott, a tudáshierarchiák felállított rendjét követi. Annak ellenére történik ez így, hogy az ideákban architektonikus világ dologi, tapasztalati és kognitív feltárulkozásaiban egyedül a nyelv a mindenütt jelenlévő, azok viszonya mindig a nyelvi egészben, a nyelv interszubjektivitásában jön létre. A tudás csak a nyelvben találhatja meg támaszát, s a nyelv csak a személyben jelentését. Azonban a nyelvi értés és kifejezés kognitív megalapozása mint elsődleges feltétel közölhetetlenné teszi a világot; ez a feltétel egyenesen szükségtelenné és reménytelenné teszi a világ nem-tudásának nyelv útján, a név helyes használatával történő helyreigazítását. Bármilyen különösnek is tűnhet az állítás, a nyelv leértékelése után a világmegértés filozófiai diszkusszióinak nem marad hely a szubjektum világmegértésében. A világmegértés kognitív alapjainak szubjektumba helyezése nyomán, az "én"-világ értelmezésének változatait és különféle kísérleteit, magát a filozófálást a filozófia nem képes ön-maga számára igazolni. S ugyanígy, a transzcendentális szubjektummal szemben az ember világi "én"-funkcióját megmagyarázni.

Mert a dolgok elrendezését olvasó ember dolog, *res cogitans*, s a dolgok autentikus jelentését megértő ember egyúttal jel, *nota artificis*, alkotójának jele. Az ember tehát olyan, különlegesen megalkotott dolog – szemben az univerzum közönséges dolgaival –, amely saját létezésében foglalja bele a jelet, a jel jelentését és a jelentés megértésének képességét. Emellett, az "én" összetett funkciói mellett érvel Descartes a harmadik meditáció végén. Az isten beleírta az isten ideáját – az elemi lét és létmegértés bizonyosságát és feltételét – az emberbe, mégpedig oly módon, ahogy a mesterember nyomja belé jelét saját művébe. Ezért "nem szükségszerű az," jegyzi meg Descartes, "hogyan a jel magától a műtől különböző dolog legyen"<sup>15</sup>. Paradox módon, az embernek jelként és dologként való világi megjelenése az az első pillanat – az "én" intellektusba történő beírásának pillanata –, amely nélkül a transzcendentális szubjektum is előhívhatatlan maradna az intellektus számára.

De hogyan jelenik meg az "én" beírása mint probléma az ember kettős, testi és szellemi szubsztancialitásában? Az ember kettős szubsztancialitása következtében, Malebranche kifejezését használva, testünk az anyagi világban sétál, miközben értelmünk a szellemi világban tartózkodik, azzal szüntelenül érintkezik. Másszóval e szüntelen érintkezés folytán rendelkezik értelmünk a dolgok ideáival. A beszéd viszont, mint ahogy azt a karteziánus Cordemoy elmagyarázza nekünk, a test és a lélek

elkülönített szféráiban zajló motorikus és intellektuális tevékenység alkalmi egyesülése. Így az természetes, hogy az alkalmi egyesülést megelőzően az intellektus már rendelkezik, a dolog ideájának megértése folytán, a dolog jelentésével. Metafizikai értelemben, egy idea elgondolása, egy dolog jelentése a szellemi szubsztancia modifikációja, míg a jelek – minthogy azok nem szellemi, hanem testi dolgok ("choses corporelles") – a materiális szubsztancia modifikációi. Az a gondolat, hogy a beszéd de ugyanúgy a szavak olvasása egy papírlapról valamilyen módon a materiális szubsztanciához kapcsolja a nyelvet a Descartes-i metafizikának abból az elképzeléséből származik, amely egyrészt a materiális univerzumot különböző sűrűségű testekkel és finom anyaggal kitöltött plenumként fogja fel, másrészt abból, hogy kizárja a rejtett minőségek létezésének realitását. A beszéd keltett hangjai vagy egy papírlapról olvasott írásjelek "képei" nem közvetlenül vannak jelen érzékszervünk valamelyikében, hanem a hangok azok forrásától a fülünkig vagy a "képek" a papírlaptól a szemünkig mozognak, átadva ezt a mozgást mindig a legközelebb álló finom részecskének egy utat járnak be a materiális univerzum egyik pontjától a másikig. A beszéd és a gondolkodás elkülönítése, a jel mint testi dolog és az idea mint szellemi dolog szembeállításuk éppen ezért nem visz közelebb bennünket a beszéd igazságtartalmának biztos ítéletéhez (s ugyanígy, az ember kettős szubsztancialitásának megértéséhez). Mert a testi és a szellemi szubsztancia közötti uniót szüntelenül fenntartó istenen kívül nem találunk megfelelő nyelvfilozófiai vagy episztemológiai érvet amellet, hogy a beszéd, a szavak, a jelek mint testi dolgok isten közbejöttes nélkül is képesek lennének tartalmazni, felidézni vagy átvinni a jelentést közvetlenül hordozó szellemi dolgokat, az ideákat. Mondhatni az ember kettős szubsztancialitására épülő ontológia kizár mindenféle értelmes episztemológiai vagy nyelvfilozófiai kérdésfeltevést a világ (így a szubjektum) értésével és kifejezésével kapcsolatban. Ezért a világ tudására és kifejezésére irányuló kérdéseinket meg kell előznie annak, amely mindekelőtt az úniót létrehozó isten tudására vonatkozik. Ekkor a metafizika nem más mint teológia. Ahogy Descartes megállapította a negyedik meditációban: "Úgy tűnik nekem, hogy felfedeztem egy utat, amely elvezet az igaz Isten kontemplációjától (akiben a tudományok és a bölcsesség kincsesháza foglaltatik) az univerzum más dolgainak tudásához."<sup>16</sup> Az ember kettős szubsztancialitásának tisztázatlansága következtében jut Cordemoy arra a következtetésre, hogy a beszéd közbejöttes nélkül az embernek a pusztá lelkekkel ("avec de purs Esprits") sokkal könnyebb kom-

munikálnia, mint a másik emberrel<sup>17</sup>. Azonban a kérdés az, hogy mi lenne és egyáltalán lehetne-e tárgya ennek a lelkek között folytatott kommunikációnak, ha – La Forge szavaival – a lélek és a test komformitása megszűnik?<sup>18</sup> A világot éppen az ember tekintete előtt megjelenő világiságában, magukban a dolgokban lehet és van érteleme elgondolni és kifejezni; ez a világiság adja gondolataink és állításaink tartalmát. A formális valóságnak, a világ dolgiságának előállítása előtt az objektív valóságról nem lehet semmit sem állítani és nem is lehetne annak tiszta és egynemű szellemi teljességében a formális valóság tagolt részleteit elgondolni. Mert a világ csak az ember tekintete előtt megjelenő világiságában válik el saját szubsztancialitásától, ekkor keletkezik az a differencia az objektív és a formális valóság között, amely az eredetre (a dolgok okára, szubsztancialitására stb.) irányuló kérdés elgondolását és kifejezését lehetővé teszi. Amíg a két valóság között a differencia fennáll, fennáll a világmegismerés értelme és adva van a világ episztemikus megtervezésének lehetősége. Ehhez nyújt segítséget a racionalista tudományos megismerés hagyományos hipotetikus-deduktív útja. Ehhez a Regulák, az Értekezés és más művek látnak el bennünket eszközökkel. Levelezésük tanúsága szerint ebben egyetértés volt Foucher és Leibniz között is. Ezek az eszközök azonban alkalmatlannak tűnnek akkor, amikor a megismerés nem a tudás tartalmaira, hanem a világ látványától és a személytől teljesen függetlenül a tudásra irányul.<sup>19</sup> Addig azonban, amíg a dolgok és tulajdonságaik felől közelítünk a szubsztancia ontológiai kérdéseihöz, amíg magukat a dolgokat és tulajdonságaikat szubsztanciájuk világi megjelenéseinek, a létezés partikuláris módjainak gondoljuk, nem látszik szükségesnek az, hogy az értelem a maga közvetlenségében, a dolgok és tulajdonságaik befogadása előtt tegye önmagát vizsgálat "tárgyává". A formális valóság, Descartes szerint, ellát bennünket bizonyítékokkal: "könnyen felismerjük a szubsztanciát annak valamely attribútuma alapján, minthogy csak a semminek nincs attribútuma, tulajdonsága vagy minősége. Miután bizonyos attribútum jelenlétét felfogjuk, helyesen következtetünk arra, hogy bizonyos létező dolog vagy szubsztancia, amihez az az attribútum tartozik, szükségképpen jelen van."<sup>20</sup> Itt tehát úgy tűnik, hogy a látványként megjelenő világ dolgainak attribútumai képesek előhívni az értelmünkben lévő szubsztanciák modifikációit, az ideákat és ezen keresztül magukat a szubsztanciákat. Ennek azonban a karteziánus metafizika ellentmond, ugyanis nem a dolgokat mint az ideáknak a formális valóságban



található jeleit rendeljük magukon az ideákon keresztül a szubsztanciához, hanem fordítva. A dolgok világa felől nincs átjárás az ideák világa felé. A látványként megjelenő világ, a formális valóság dolgai csak akkor válnak megismerhetővé az értelem számára, ha a szubjektum először is el tud szakadni a világra vonatkozó tudásának tartalmaitól (a formális valóság részleteitől). Magához a szubjektumhoz mint a megismerés abszolút kiindulópontjához van hozzárendelve a világ, és nem a formális valóság részleteiben konstituálódik a szubjektum.

### 3.

Létezik nyelvi horizont nélkül a világ és enélkül létezik a világra vonatkozó tudás, de létezhet-e nyelv nélkül maga a szubjektum, a világ megértésének, tudásának és kifejezésének alanya? Mert a nyelvbe történő átnyúlás nélkül a dolgok autentikus létére vonatkozó igaz tudásunk mindig személytelen marad, s mégha – ahogy Descartes hitte – "borzalmas vakságról tanúskodik is" a végső szubsztancia nem-tudása, tévedéseink csak a nyelvben válnak személyessé. Tévedéseink személyessége önmagunk, a másik ember és a nyelv felé fordít bennünket, ezért több, mélyebb az emberi megismerés célja az isten tudására (TEOLÓGIA) és az isteni tudásra (teoLÓGIA) irányuló tudománynál. Az autentikus tudás személytelenségének és a nem-tudás személyességének ellentéte azután válik igazán fontossá, miután Descartes a dolgokat, az érzékelt világot, a nyelviséget elhagyó tiszta meditatív állapotba visszatérő szubjektumot helyezi a világ befogadásának és tudásának középpontjába. A végső ideában architektonikus világ tudásának objektivitását, s a megismerő szubjektum személyességét kell – mindkettő lényegének megőrzése mellett – egy rendszeren belül egyesíteni. Így a feladat kettős és bizonyára összegeztethetetlen, mert az "én"-nek a meditáció során el kell jutnia az ideákra vonatkozó közvetlen tudás kimondhatatlanjától egészen a kimondhatóság küszöbéig, ahol a nyelvi közvetlenség még nem zavarja össze a tudás eredeti tartalmait, s ahol az "én" már meg tudja őrizni a végső ideában architektonikus világ magába fogadásának és tudásának személyességét is. A Descartes által hangsúlyozott két szó, a "történet" és a "mese" a nyelv és az idő dimenzióit, az "én" jelenlétének és személyességének cáfolhatatlan bizonyítékait tárja fel az egész meditációs folyamat számára. Azokat a dimenziókat, amelyeket a racionalista tudomány nem tartott fontosnak, sőt egyenesen zavarónak gondolt a világ befogadása és tudása szempontjából. Ezért nekünk, már csak e két szó felidézése miatt is, az "én" jelenlétét és személyességét létrehozó nyelvtől kell elindulnunk,

amelyet egy gondolati tevékenységen, a meditáción keresztül valamilyen módon a transzcendentális közlések közvetlenjévé kell tenni. Olyan közlések közvetlenjévé, amelyben a szubjektum világhoz való viszonyának temporális és individuális személyesége és nem az időfeletti és egyjelentésű világgegsz személytelensége tárulkozik fel.

Igy nem érhet bennünket váratlanul, hogy Descartes meditativ szubjektuma a Meditációkban egy önéletrajzi "én" nyelven szól olvasójához. Ennek a nyelvnek – szemben az univerzális matematikával és a geometriával – a retorika troposzai és figurái a jellegzetes kifejezési eszközei; a nyelv a kompozíció, az elokvencia és a perszuáció retorikai szabályait követi. Az objektív valóság és a meditativ szubjektum viszonya az irodalmi diszkusszió nyelvi szövetéből bontható ki. Ezért, követve a leírás rendjét, a formális valóság dolgainak ideáink mélyén található archetipusa egy önéletrajzi epizódokkal – "történettel" és "mesével" – személyessé tett "én" gondolati fejlődésén keresztül fokról-fokra tárulkozik fel. De mi bontható ki az irodalmi nyelv szövetéből, mi az ami egyáltalán feltárulkozhat abban, ha egyébként a jelentés onto-szemantikai alapjait, az emberi közlés nyelvi feltárulkozásai helyett azokon túl, a világba (akár magukba a dolgokba, akár a dolgok ideáiba vagy a szubsztanciába) helyezzzük, míg a keresés során sohasem lépjük át a nyelv horizontját? S hogyan található meg a dolgok jelentése, vagy a dolgok ideáinak jelentéshordozó archetipusa a transzcendentális szubjektumban, ha azt nem a maga "helyén", hanem azon "kívül", az emberi közlés interszubjektív terében tudjuk csak megjeleníteni?

Az ideák archetipusának "helye" maga a transzcendentális szubjektum, a közlés interszubjektív tere viszont maga az irodalmi szöveg, amely változó "én"-ekben kapja jelentéseit. Az irodalmi szöveg segítségével a történeti-tapasztalati "én"-től a transzcendentális szubjektumig megtett utat, az egresszió útját olyan nyelvi térbe helyezve járhatjuk be ismét, amelynek szélső határait az idő szekvenciái és rétegeit a nyelvi hagyományok, a beszélők nyelvi viselkedése, "nyelvjátékai" szabják meg. S hogy az egresszió útja az emberi közlésnek interperszonális kapcsolatokkal behálózott, de a transzcendentális szubjektum számára külső térben halad, az egyben a "történet" és a "mese" felidézhetőségének és megismételhetőségének feltétele is. A belső dialógus során maguk az ideák, a Descartes-i metaforát idézve, közvetlenül "láthatóak", láthatóvá tehetők a meditativ szubjektumban; a külső dialógus során viszont csak a ideákat szimbolizáló akusztikus, auditív vagy vizuális jelek jelennek meg egy szubjek-

tumhoz szólóan. A belső dialógussal szemben tehát, a külső dialógus egyszerre szól valamiről és valakihez. Így a Meditációk szerzője az agresszió első lépéseit az emberi közlés horizontján belül teszi meg, s az agresszió végső pontján a kilépés gesztusát is szükségszerűen e nyelvi horizonton belül, a világ kontingens nyelviségében képes csak megfogalmazni. Ez az egész helyzet egyik feloldhatatlan paradoxonja, az irodalmi diszkusszió nyelvén megfogalmazni és felmutatni azt, amit egyébként a természetes nyelv hangzó és grafikus jeleinek felhasználásával kifejezhetetlennek tartunk.

A meditációt a szubjektum egyszerre köti a nyelvhez és a gondolkodáshoz. Abban a logosz kettős, diszkusszív és racionatív dimenziója tárulkozik fel. A platóni hagyomány szerint a meditáció "a léleknek bent, önmagával folytatott hangtalan beszélgetése"<sup>21</sup>. A meditáció mint irodalmi szöveg, diszkusszió a meditatív állapotból visszatérő szubjektum belső beszélgetésének exterioritása. Az irodalmi diszkusszió, úgy tűnik, valamilyen módon alkalmassá válik arra, hogy külsővé, olvashatóvá, felidézhetővé, megismételhetővé és mindenekelőtt személyessé tegye a világ befogadásának és tudásának a transzcendentális szubjektumban megjelenő tartalmait. A meditáció elvezeti a szubjektumot az ideák archetípusának tudásához, s egyúttal mint irodalmi diszkusszió másoknak is megmutatja az ahhoz vezető utat. A nyelvtől a tudáshoz vezető utak felfedezése a Descartes utáni filozófiákra várnak, a Meditációk előszava pusztán azt közli velünk, hogy az irodalmi diszkusszióban való részvétel valahogy mégis kijavíthatóvá teszi más szubjektumok zavaros ideáit. Ahogy Descartes tanácsa érzékelteti ezt a kettősséget a Meditációk előszavában: "...senkinek sem ajánlom olvasni könyvemet, hacsak azoknak nem, akik komolyan akarnak meditálni velem, s akik szellemüket el tudják választani az érzékektől és teljesen meg tudják szabadítani mindenfajta előítéllettől..."<sup>22</sup>. A meditáció egyszerre fejezi ki tehát a meditatív szubjektum(ok) nyelvben létezését és nyelven kívüliségét, akiket valahogy a nyelv tart meg akkor is, amikor a nyelviségből úgy-mond kilépve az ideákban architektonikus világrend megismerésének útját keresik. A világ befogadásának és tudásának interszubjektív lehetőségét a nyelv leértékelése ellenére az látszik biztosítani, hogy bár az önmagához visszatérő "én" meditatív tevékenységét Descartes és általában a racionalista tudomány a nyelviséggel szembeállítva, még a nyelv határain innen határozta meg, mégis mint "hangtalan beszélgetést" az emberi közlés leg-  
elemibb módjához a dialógushoz hasonlította. Miközben tehát Descartes a meditatív szubjektum interioritásának egyre mélyebb

rétegeiben kutat a világegész tudásához, a bizonyossághoz vezető ösvények után, annál határozottabban kell a nyelv felé fordulnia és az irodalmi diszkusszióban a világ egy másfajta nyelvi teremtéséhez, a világ új textualitásának létrehozásához hozzáfognia. Így ő is – csakúgy, mint a javíthatatlanul személyesnek és szeszélyesnek mondott Montaigne – egyre inkább egy autonóm, a dolgok eddigi nézésétől, elgondolásától és kifejezésétől elszakadó nyelvben jeleníti meg saját szubjektivitásának világát. Másszóval a nyelv felé fordulva lépcsőről-lépésre építi fel a dolgok eddigi nézésétől, az episztemikus tudás rögzített szabályaitól, a korábbi metafizikai bizonyosság-kritériumoktól függetlenedő személyes világ egyre összetettebb nyelv-képét. De szemben Montaigne-nyel, aki inkább az íróval, a könyvek autoritásával szembeni tartózkodásra figyelmeztet, Descartes az előszóban ennek a személyes világnak interszubjektív élménnyé változtatására, a nyelv új útjainak követésére szólítja fel kiválasztott, kedves olvasóit.

Kövessük őt ezen az úton, mert csak a világ látványainak kulturális megsokszorozódásával őrizhető meg az "én" identitása a múltó idő szekvenciáiban.

Budapest

Fekete László

## Jegyzetek

1. Husserl, E.: Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Haag, 1962. 51.p.
2. Pascal, B.: Pensées et opuscules. Paris, 1946. 172.p.
3. Montaigne, M. de: Essais. Paris, 1965. III:2.
4. Montaigne, M. de: i.m. II:12 és III:13.
5. Montaigne, M. de: i.m. III:3. és III:9.
6. Montaigne, M. de: i.m. II:6.
7. Montaigne, M. de: i.m. 3.p.
8. Oeuvres de Descartes. Pub. C. Adam et P. Tannery. Paris, 1905. Tom. VIII:1. IV:197. (Továbbiakban AT.)
9. Malebranche, N. de: De la recherche de la vérité. Tom. 1. Paris, 1972. 359-360.p.
10. Montaigne, M. de: i.m. I:26.
11. Pascal, B.: i.m. # 64.
12. AT VIII:1. I:49. 23-24.p.
13. AT VIII:1. I:49. (46.p.)
14. AT X. 418.p.
15. AT VII. 28. és 51.p. vö. 372.p.
16. AT VII. 53.p.
17. Cordemoy, G. de: Oeuvres philosophiques. Paris, 1968. 251.p.
18. La Forge, L. de: Oeuvres philosophiques. Paris, 1974. kül. XV., XIX. és

XXV. fejezetek. Vö. AT VII. kül. 2. meditáció.

19. Bár Descartes a második meditációban megjegyzi: "Nyilvánvalóan tudom, hogy számomra semmi sem egyszerűbb annál, mint ahogy saját értelmemet felfogom." AT IX. 26.p.

20. AT VIII:1. 1:52.

21. Platón összes művei. 2. köt. Bp. 1984. 1214.p. (263e)

22. AT VII. 7-10.p.